

das ist gemeinchristliche Lehre — oder ob Schrift und Überlieferung in Besonderheit die Beteiligung des Logos an der Schöpfung hervorheben — was Bulgakow leugnet oder wenigstens in Frage stellt.

Aber wird vielleicht Bulgakow selbst seine Sophialehre, wenigstens die falschen Punkte, zurücknehmen? Auch Arsenjew rät es ihm an.

Bulgakow — der übrigens zu einer andern Hierarchie gehört — antwortet nicht ganz mit Unrecht und wird hierin von Nikolaj Berdiajew unterstützt⁶, daß seine Lehre autoritär, durch die kirchliche Hierarchie nicht verurteilt werden könne. In der orthodoxen Kirche seien andere Grundsätze als in der römischen gültig. Autoritär die Frage entscheiden hieße Einführung des Papismus in die Orthodoxie. Seine Lehre als die eines orthodoxen Christen könne nur ökumenisch, durch Urteil der Gesamtkirche angenommen oder verworfen werden. Hier macht sich die Lehre Chomjakows bemerkbar, der den Unterschied von lehrender und lernender Kirche verwischt.

Der Sophiastreit scheint auf eine ekklesiologische Auseinandersetzung zwischen Paris und Karlowitz hinzusteuern. Es taucht nämlich die Frage auf, ob eine Auffassung von der Kirche richtig sein kann, die im Grunde jede wirksame Verurteilung von Glaubensirrtümern unmöglich macht.

Zu dieser ekklesiologischen Auseinandersetzung drängt auch Bulgakows sophianisches Schrifttum hin: Der dritte Band seiner zweiten sophianischen Trilogie soll die Sophialehre in ihrer Anwendung auf die Kirche entfalten, soll die beiden Werke über die Gottmenschheit des Sohnes und des Heiligen Geistes abschließen und über die Gottmenschheit des mystischen Herrenleibes, der heiligen Kirche, handeln.

Für ihn ist ja die Kirche Sobornostj, d. h. Gemeinschaft der Gläubigen in Einheit, Freiheit und Liebe. Auch hier münden Chomjakowsche Einflüsse in den Strom der neuen Sophialehre.

Aber Bulgakow betrachtet die Kirche nicht so sehr in ihrer irdischen, sichtbaren Gestalt, als vielmehr im himmlischen, unsichtbaren Urbild, nicht

in ihrer irdischen Zerspaltenheit als in ihrer himmlischen alle Menschen und Engel umspannenden Allgemeinheit. Kirche ist für ihn Allgemeinheit, All-Einheit, ist nicht nur ein sozialer, sondern auch ein kosmischer Begriff: in die Kirche geht ein alles Wahre, Gute, Schöne im Himmel und auf Erden. So ist die Kirche „die von Ewigkeit her existierende Weltseele“, die alles eint, alles umschließt. Hier scheinen Wladimir Solowjows ekklesiologische Sophiaspekulationen durch.

Ja, für beide Denker besteht im Grunde Identität von Sophia und Sobornostj, von göttlicher Weisheit und Kirche, d. h. dem mystisch-kosmischen Leibe Christi: beide sind All-Einheit, *ἐν καὶ πάν.* Diese Sophia, diese Sobornostj wird nicht durch äußere Anzeichen beglaubigt, sondern in mystischem Erleben, in religiöser Intuition oder im Glauben erschaut, in all-einer Verbundenheit, in einer Art kosmischer Gemeinschaftsmystik. —

Noch bleibt die Frage, was denn die Nowgoroder Ikone darstellt. Bulgakows Auffassung des Lichtengels, des Sophiaengels steht allein. Daneben finden sich die verschiedensten Erklärungen. Vielleicht ist die Hauptfigur „der Engel des hohen Rates“ oder großen Ratschlusses, also der verheißene Erlöser (so der Prophet Isaias 9, 6 nach der Übersetzung der Septuaginta). Vielleicht will das kleine Brustbild Christi — über dem Engel — mit der Aufschrift „Ewige Weisheit“ die schwer verständliche symbolische Engel-Sophia-Logos-Darstellung nur erläutern. Vielleicht soll aber auch die doppelte Christusdarstellung — im Anschluß an die alexandrinischen Logospekulationen über den „λόγος ἐνδιάθετος“ und „λόγος προφορικός“⁷ hindeuten auf den Unterschied des innergöttlichen Wortes, Gott von Gott, und des nach außen wirkenden Schöpferwortes, die Schöpfung Gottes. Kurz, Gottes Wort ausdrücken als Urbild, Urgrund und Urziel aller Kreatur als Gott immanent und den geschaffenen Dingen transzendent, und zugleich als göttliche, den Dingen mehr immanente Kraft oder gar als persönliches Mittlerwesen zwischen Gott und Kreatur.

⁶ Vgl. Berdiajews Aufsatz „Der Geist des Großinquisitors“ — in der russischen Zeitschrift Put' 1935, 49, S. 72 f. Berdiajew bezichtigt die Ankläger Bulgakows, vom Geist des Großinquisitors beseelt zu sein.

⁷ Für Philon, zur Zeit Christi, ist bisweilen der λόγος ἐνδιάθετος die göttliche Weisheit, der λόγος προφορικός aber heißt Engel als Bote Gottes.

SCHULD UND ENTSÜHNUNG

Von D. Dr. G. Siegmund

Dostojewskis Dichtungen laufen alle auf einen im Unendlichen liegenden Schnittpunkt hin: es ist der von ihm geplante, aber nicht geschriebene, wohl auch nicht schreibbare Christusroman. Was er in ihm darstellen wollte, das deutet der Beginn der Legende vom Großinquisitor an. Christus kehrt

wieder — als der „Heiland“ der Menschheit. Still und unbemerkt kommt er wieder daher — und seltsam, alle erkennen ihn! Was an Erlösungsbedürftigkeit im Menschen wohnt, wird durch sein Erscheinen wachgerufen, schlägt in heißen Wellen ihm entgegen. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt

sich das Volk um ihn, umgibt ihn, wächst um ihn herum und folgt seinen Schritten. Schweigend wandelt er unter ihnen mit dem stillen Lächeln unendlichen Mitgefühls. Und doch raunt es einer dem andern zu: „Das ist er!“ „Das ist er selber!“ „Das muß er selbst sein, das kann niemand anders sein als er!“ Die Sonne der Liebe brennt in seinem Herzen, Strahlen von Licht und Kraft fließen aus seinen Augen, strömen über die Menge hin und entzünden alle Herzen in Gegenliebe. Segnend streckt er seine Hände über sie aus! —

Wie es dem menschlichen Auge verwehrt ist, die volle Lichtfülle der Sonne aufzunehmen, und nur das zerlegte, in Farben aufstrahlende Widerlicht ihm zugeordnet ist, so vermochte es Dostojewski auch eigentlich nicht, Christus den „Herrn“ und „Heiland“, den „Absoluten“ darzustellen; nur was im Menschenherzen an heißem Sehnen nach Erlösung wohnt, konnte er in die Form seiner seelenzergliedernden Dichtungen einfangen.

Wie H. Eibl im Anschluß an W. Grönbech ausgeführt¹, haben unsere germanischen Vorfahren Christus den Beinamen „Heiland“ gegeben, womit sie ihn als Erfüller ihrer tiefsten Sehnsucht, ihres Wunsches nach „Heil“ bezeichneten. Heute ist die unabweisbare Frage laut geworden, ob dieser Glaube an Jesus Christus als den „Heiland“ nur von historischer Bedeutung sei, oder ob er auch in der Gegenwart noch Geltung habe, ob nicht die Begriffe, die mit dem Christentum unlöslich verbunden sind, wie „Sünde“, „Schuld“, „Erlösung“, „Gnade“ längst abgegriffen und abgelebt sind, einer innerlich gebrochenen Haltung angehören, die wir nicht mehr teilen können, oder ob ihnen doch noch lebenspendende Kraft innewohnt — kurz die Frage, ob Christus auch der „Heiland“, der „Heilbringer“ für die Nöte unserer Zeit ist.

Der Mensch der Gegenwart greift fiebernd nach Büchern, die betitelt sind wie: „Nervöse Leiden und ihre Heilung“, „Seelenheilkunde“, „Psychotherapie“ samt den unzähligen Variationen davon. Solange der Mensch gesund ist, kommen ihm innere Organe wie Herz, Magen, Nieren und Nerven gar nicht zum Bewußtsein, es sei denn, daß deren Kenntnis von außen an ihn herangetragen wird. Erst die Krankheit bringt ihm diese Organe zu schmerzlichem Bewußtsein und sorgt dafür, daß die Aufmerksamkeit nicht erlahmt. Das gilt auch für seelische Gesundheit und Krankheit. Solange ein Mensch in ungebrochener seelischer Gesundheit dahinlebt, liegt ihm das Nachdenken über mögliche seelische Hemmungen völlig fern. Was durchaus selbstverständlich ist, übt keinen Reiz zum Grübeln aus. Man redet nicht davon. Wenn man aber heute doch davon redet, immer und immer wieder davon redet, hungernde Menschen nach Tausenden von

Büchern über Seelenleiden greifen und doch immer wieder unbefriedigt nach Neuem Ausschau halten, dann ist es keine Frage: Der Mensch leidet am Leben, weil er irgendwie nicht damit fertig wird. Deshalb sind die Krankheiten, die daraus folgen, sogenannte „neurotische“ Erkrankungen, d. h. Erkrankungen, denen kein verursachender pathologischer Befund zu Grunde liegt, mögen sich auch nachträglich solche einstellen, im Gegensatz zu „psychotischen“ Erkrankungen, die hier ganz außer Betracht bleiben. Vorübergehend läßt sich die Lebensangst der Neurose verschleiern, aber nicht auf die Dauer; man muß nach einem „Weg aus der Angst“ (Neumann) suchen.

Aus der Notwendigkeit dieser Zeitlage heraus ist die heutige weitverzweigte Seelenheilkunde erwachsen, zunächst jene plump materialistische Psychoanalyse, die nur in den untersten Bereichen des Seelenlebens herumwühlte und nun der verdienten Ächtung verfallen ist. Weiterhin als Gegenschlag zu ihr die Individualpsychologie, die sich zuerst nur für eine psychologische Methode hielt, sich aber bald zu einer engen und unduldsamen Weltanschauung auswuchs. Darüber hinaus trachtete eine Reihe von psychotherapeutischen Schulen danach, das Berechtigte von Psychoanalyse und Individualpsychologie zu verbinden und weiter auszubauen. Es ist kein Zweifel, daß all diese verschiedenartigen Versuche viel Licht in bisher unerhellte Dunkelheiten des Seelenlebens verbreitet und manche alte verschüttete Lebensweisheit wieder zu Ehren gebracht haben. Von sich aus aber erweisen sie sich nicht fähig, die Bruchstücke, die sie in den Händen halten, zu einem Ganzen zusammenzufügen.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst dieser Bestrebungen, daß sie die summative Auffassung der menschlichen Persönlichkeit überwunden haben. Danach sollte der Mensch in seinem Seelenleben nur eine Summe von seelischen Akten sein, sein Handeln das berechenbare Ergebnis von Vorstellungen, bewußten und unbewußten Trieben, die sich gegenseitig hemmen und fördern. An die Stelle dieser summativen Auffassung ist die Ganzheitsauffassung getreten, wonach die menschliche Persönlichkeit eine sinnvolle, zukunftsgerichtete Einheit ist. Kein Mensch, der menschlich lebt, kann in der Gegenwart aufgehen. Sorgend, hoffend, planend, fürchtend und sehnsuchtsvoll steht er der Zukunft gegenüber. Teils kommt sie auf ihn zu, ohne daß er sie ändern kann; teils auch ist ihm sein kommendes Schicksal in die eigene Hand gelegt. Innere Antriebe, die vielfach nur unklar geahnt und nachtastend erfaßt werden, gelegentlich aber — besonders bei Verboten — mit unbedingter Autorität Erfüllung heischen, weisen ihn auf die Gestaltung des kommenden Lebens hin. Übertönt werden diese Antriebe oft durch eingestandene und

¹ Vgl. diese Zeitschrift 134 (1938) 1 ff.

uneingestandene persönliche Wünsche. In dem Getriebe des Seelenlebens mit einer auf den ersten Blick verwirrenden Fülle von Einzelregungen läßt sich immer ein Grundmotiv auffinden, das dem übrigen Seelenleben sein Gepräge aufdrückt und alles übrige verständlich macht, ein Grundwert triebhafter oder geistiger Art. Erst durch Herausstellen des subjektiven Grundwertes, der als Ziel das ganze Ich beherrscht, wird echtes Verstehen eines Menschen ermöglicht.

Mit der Ganzheitsauffassung ist ein grundlegender Begriff neugewonnen: der Begriff der Ordnung. Die Persönlichkeit jedes Menschen ist eine gegliederte verständliche Ordnung, die von einem Punkt aus hergeleitet werden kann. Über dieser zunächst rein dem subjektiven Leben angehörigen Ordnung steht noch normierend die objektive Ordnung. Beide weichen oft beträchtlich voneinander ab. Eben der Widerspruch zwischen beiden bringt den Menschen in Zwiespalt mit sich selbst und macht das eigentliche Wesen der neurotischen Krankheit aus. Mit dieser — zunächst freilich rein formalen Erkenntnis — hat die gegenwärtige Seelenheilkunde einen sehr wesentlichen Schritt zu Klärung getan.

Bei der inhaltlichen Bestimmung des zunächst rein formalen Ordnungsbegriffs aber ist sie in eine unheilvolle Verengung der Sicht geraten. Hier kennt die Individualpsychologie nur einen einzigen Bezug; es ist der auf die menschliche Gemeinschaft, das „Wir“. Nur in diese eine Ordnung des „Wir“ hat sich der Mensch sachgemäß einzugliedern. Tut er es, dann ist er seelisch gesund; tut er es nicht, dann erkrankt er neurotisch. Mithin ist jede neurotische Erkrankung ein Sich-Herauslösen aus dem Wir-Bezug; denn da das „Wir“ die einzige Bezugsordnung ist, kann es eine andere Form von Seelenkrankheit nicht geben. Sieht eine Krankheit doch anders aus, dann muß eben hinter den „Verschleierungen“ solange gesucht werden, bis dem Schema Genüge getan wird. Sicherlich sind viele seelische Erkrankungen dieser Art; aber bei weitem nicht alle, ja wohl nicht einmal die meisten. Hier übersieht man andere Bezugsordnungen des Menschen, die in ganz andere Dimensionen weisen, als es jene der menschlichen Vergemeinschaftung ist.

Daß die Lösung vom Ich und die Einordnung in die Gemeinschaft immer die seelische Gesundheit zur Folge habe, konnte einer im Individualismus verrannten Zeit, die sich aus dieser Verengung heraussehnte, so erscheinen, ist aber in Wahrheit eine völlig unzureichende Auskunft. Gibt es nicht auch ein soziales Einpassen, das deutlich das Zeichen der Unechtheit an der Stirne trägt? Allzu leicht wird ein solches Anpassen an die Gemeinschaft Vorwand für eine Flucht vor der unaufhebbaren persönlichen Verantwortung, um dafür in der Masse einzutauchen, in dem „Man“. Das „Man“

nimmt dem Ich die Verantwortung ab. Es ist eine seltsam anonyme Macht, dieses „Man“, die öffentliche Meinung, für die — wenn es darauf ankommt — niemand verantwortlich sein will. Fordern tritt dieses „Man“ vor den Einzelnen, verlangt Botmäßigkeit in dem Rahmen der von ihr abgesteckten Mittelmäßigkeit, verpönt jedes Hinauswollen über die von ihr bestimmten Maße. So arbeitet das „Man“ an der Einebnung der Unterschiede persönlicher Eigenart, verwischt die persönliche Verantwortlichkeit und knetet den Einzelnen in eine Masse ein. Durch das „Gerede“ des „Man“, das in seiner breiten Geschwätzigkeit deutlich genug das Zeichen der Unechtheit an sich trägt, werden die noch aufsteigenden Bedenken persönlichen Gewissens beschwichtigt. Aber in den geheimen Stunden des Alleinseins reicht solche Verschleierung nicht aus, das Gewissen pocht, und die Folge des noch unverstandenen Pochens ist die unerklärliche Lebensangst.

Echt menschliche Gemeinschaft ist eine Spannungseinheit von Menschen, ein Miteinander selbständiger, verantwortungsbewußter Persönlichkeiten, die ihren geistigen Selbststand nicht zu Gunsten einer anonymen Macht aufgeben. Wird die geistige Persönlichkeit mit ihrer Eigenverantwortung aufgelöst, dann sinkt die Gemeinschaft eben zur Masse, in der die Einzelnen auf einem triebhaften Allgemeiniveau sich treffen, wobei sich die Triebquanten addieren und so eine fanatisch-hemmungslose Durchschlagskraft gewinnen, die aber immer nur einreißen, nie Werte aufbauen kann. Hier spricht das Ergebnis der Massenpsychologie deutlich genug. Die Einordnung in die menschliche Gemeinschaft setzt zur Verantwortlichkeit erzogene Einzelpersönlichkeiten voraus, ohne die eine wahre Gemeinschaft nicht möglich ist. Wenn zuerst einmal die Bildung der Einzelpersönlichkeit nötig ist, dann können doch wohl auch dabei Verirrungen auftreten, die zu neurotischer Erkrankung führen, ohne daß sie ein Scheitern an der Gemeinschaft, am „Wir“ zu sein brauchen. Solche Menschen leiden nicht am Miteinander mit andern, sondern am eigenen Leben, sei es an der Unerfülltheit oder der Unordnung des eigenen Lebens, oder wie C. G. Jung sich ausdrückt, „an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens“.

Jedes Lebewesen ist dazu angelegt, sich voll auszuzeugen. Über seinem Werden steht die vollausgezeugte Gestalt als die gültige Norm, auch dann, wenn die volle Verwirklichung nicht erzielt wird. Grundsätzlich ist es auch so beim Menschen, nur daß die Vollauszeugung nicht naturhaft von selbst geschieht, sondern das persönliche Ich zum Mitvollzug aufgerufen wird. Der seelische Ort, wo die Forderung der Natur die menschliche Persönlichkeit bindet, ist das Gewissen. Erst dadurch, daß der Mensch selbst zur Vollauszeugung seines

Wesens aufgefördert wird, ist er im eigentlichen Sinn Mensch, selbstverantwortlich für seine Lebensgestaltung. Er persönlich kann versagen, nicht nur seine Natur. Und gerade hier im persönlichen Versagen muß letzten Endes die Hauptursache der neurotischen Erkrankung gesucht werden. Soweit die moderne Psychotherapie das nicht erkannte, war sie in zu primitiven „mechanischen“ Vorstellungen der menschlichen Persönlichkeit befangen. Sie meinte, es brauche nur etwas an der Einstellung des Menschen „verschoben“ werden, dann sei die Sache wieder in Ordnung. Eine solche Auffassung sieht nicht personal genug. Jede rein seelisch begründete Erkrankung beruht auf einem ganz persönlichen Versagen, und dieses heißt „Schuld“, ein Wort, das man in den meisten „Seelenheilkunden“ vergeblich suchen kann. Der Schuld als persönlichem Versagen entspricht eine Überwindung auf der gleichen Ebene, die „Reue“. Schuld und Reue sind Zentralbegriffe, auf die nicht verzichtet werden kann, wenn der Mensch nicht bloß als seelischer Mechanismus, sondern als persönliches Wesen aufgefaßt wird.

Zerreißt die unechte Verschleierung der Schuld, die das „Man“ scheinbar zur Verantwortung übernommen, bricht in einem Augenblick der Selbst-Begegnung die Schuldangst durch, dann ist zwar das Herausfallen aus der ungestörten Daseins-unmittelbarkeit ungebrochener seelischer Gesundheit offenkundig geworden, aber auch die Möglichkeit einer Heilung gegeben. In dieser Angst wird der Mensch des Mangels innerer „Rechtheit“ gewahr. Der Mangel wird erlebt als „Abfall“, Absinken, zugleich droht der Absturz ins Bodenlose. Die spontane Gegenwirkung der Natur auf diese Bedrohung des Eigenwertes und Eigenseins ist die Angst einer ontischen Verlassenheit, die sich aus der tragenden Ordnung, des selbstverständlichen Baugrundes der Persönlichkeit, ausgestoßen sieht. Ähnlich wie die körperliche Krankheit führt die Schuld zur Seinsminderung, ja bis zu drohender Seinsvernichtung; sie ist deshalb wirklich „eine Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard). Schon das Wort „Schuld“ enthüllt den Rechtsbruch, den Verstoß gegen eine objektive Ordnung, der das Ich etwas „schuldig“ geblieben ist. Zugleich wird in der Angst des „bösen Gewissens“ die eigene Endlichkeit, die Möglichkeit eigenen Nichtseins offenbar.

Schuld als Krankheit bedeutet also die Erschütterung bisheriger vitaler Selbstsicherheit, Bedrohung des Eigenwertes und Erfahrung der eigenen Endlichkeit unter dem Eindruck der Unbedingtheit sittlicher Forderungen, die nicht nur von einer sachlichen Rechtsordnung herrühren können, sondern auf eine absolute Person hindeuten. Undeutlich freilich zunächst, aber auf die Dauer unleugbar zeichnen sich hinter der Erfahrung des Gewissens

die Umrisslinien einer göttlichen Persönlichkeit ab, von der der Mensch sich angesprochen weiß.

Auf lange Strecken des Lebens hin bleibt das Schulterleben des durchschnittlichen Menschen unter der Schwelle voller Bewußtheit. Nur das dumpfe Gefühl einer gewissen Unordnung und eine ratlose Beängstigung, deren Grund nicht ersichtlich ist, über die er sich auch keine Rechenschaft zu geben gewillt ist, ist zur Grundstimmung geworden. Die vitale Sicherheit ist längst verloren, aber die Krankheit ist noch eine schleichende. Erst außergewöhnliche Begegnungen machen den Zustand manifest. Sonst aber ergeht es ihm wie einem Großstadtmenschen, der das verworrene Geräusch, das ständig die Luft durchzittert, nicht mehr beachtet und für Stille hält, bis ihm das Erlebnis der Stille in der Einsamkeit der Natur wieder begegnet.

Plötzlich aber kann die Gewissensanklage als unwegdeutbare Tatsache dastehen; der naturhafte Persönlichkeitsgrund schleudert dem Ich die Anklage ins Gesicht. Die Eigenart des Schulterlebens, das sich von jedem anderen Schmerz abhebt, besteht darin, daß jeder andere Verlust außerhalb des eigentlichen Persönlichkeitskernes bleibt, der Mensch sich noch in einen geheimen inneren Bezirk, der unangetastet bleibt, zurückziehen kann. Anders bei der Schuld. Hier spaltet der Verlust innerer Rechtheit den Menschen in seinem tiefsten Selbst, zerreißt ihn innerlich, nimmt ihm den Frieden. Schuld ist also das Erlebnis des Unfriedens mit sich schlechthin. Schuldigsein heißt friedlos sein; es liegt darum eine tiefe Psychologie der Schuld in der biblischen Erzählung vom friedlos gewordenen Kain.

Da Schuld die personale Erkrankung des Menschen darstellt, verlangt sie wie jede andere Krankheit nach Gesundung durch einen Heilungsvorgang. Darin besteht der organische Sinn des Schuld-schmerzes. Die Schmerzempfindung zeigt nicht nur die Unordnung an, sondern drängt auch auf eilige Abhilfe.

Eine neurotische Erkrankung ist mehr als nur seelisches Leiden; sie greift vielmehr auf das Gebiet des Körperlichen über und zeitigt hier kraft der überaus engen Verbindung von seelischem und leiblichem Leben deutliche Krankheitssymptome. Dadurch ist wiederum die oft geübte Selbsttäuschung ermöglicht, das leibliche Unwohlsein als „Entschuldigung“ für das persönliche Versagen vorzuschieben. Zudem kommt es dem Nervenarzt der Gegenwart meist gar nicht in den Sinn, Schuld-depressionen eines Kranken ernst zu nehmen. Er leugnet die Eigenbedeutung der Schuld, sieht in Schulddepressionen lediglich ein Symptom für etwas anderes, was sich dahinter verbirgt. Dadurch verbaut er nicht nur sich die Sicht in das Wesen solcher Erkrankungen, sondern vermittelt auch dem Kranken einen unechten Frieden auf Grund verhängnisvoller Täuschung. Einen sehr beredten Beleg für

die Unechtheit des Friedens, den der Psychiater einem solchen Kranken geben kann, enthält der Roman „Das Schweißstück der Veronika“ von Gertrud von le Fort: „Ich schloß mich in meiner Angst dem Menschen an, aber nicht dem Menschen in seinem Erbarmen, sondern dem Menschen in seiner Vermessenheit. Ich gab dieser Vermessenheit jene Tiefen meiner Seele preis, welche Gott allein sich vorbehalten hat, darüber zu richten. Statt zum Sakrament floh ich zur Wissenschaft: Ich beichtete dem Arzt und empfing von ihm die einzige Absolution, welche die Welt zu spenden vermag, nämlich die Absolution des Psychiaters, vor dem es keine Sünde gibt, die nicht vergeben werden kann, weil es keine Seele gibt, die sich Gott versagen kann. Und diese Absolution hat mir jenen furchtbaren Frieden verliehen, von welchem heute Tausende leben, deren Krankheit nichts anderes ist, als daß sie den Frieden Gottes verschmähten.“

Leuchtet nicht hier schon die Antwort auf die Frage auf, die wir eingangs stellten, ob Jesus noch der „Heiland“ für die Nöte unserer Zeit sei? Hat er nicht davon gesprochen, daß er gekommen, den Menschen den Frieden zu bringen durch Behebung des inneren Unfriedens, einen Frieden, den die Welt nicht geben kann? Hat er nicht schuldgequälten Menschen das Wort gesprochen: „Geh hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben!“ und hat er nicht seiner Kirche die Gewalt zu gleichem Tun gegeben mit den Worten: „Denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen“? Wer es erlebt hat, daß sich ein Schuldkomplex nach vierzehnjähriger „Geistesgestörtheit“ und Anstaltsbetreuung durch seelische Behandlung und die Heilmittel des Christentums auflöste, wie das Martyrium vierzehnjähriger Angstqualen sich beruhigte und eine Gesundung eintrat, die standhielt, wer weiß, daß solche Fälle keineswegs ganz vereinzelt dastehen, der hat erfahren, daß das Christentum das Heilmittel für jene Krankheit metaphysisch-religiöser Art besitzt, die die individualpsychologische Therapie nicht zu sehen befähigt ist.

Einen dem Leben entnommenen Bericht einer solchen Erkrankung enthält Boglers Bekenntnisbuch „Soldat und Mönch“. Selbst der religiösen Haltung entfremdet, kann er lange die Äußerungsformen einer seelischen Krankheit seiner Frau nicht verstehen, die mit unerschütterlicher Beharrlichkeit von sich behauptete, sie habe die „Sünde wider den Heiligen Geist“ begangen und müsse nun dafür büßen. „Sie suchte beständig nach einer Gelegenheit, die gestörte Harmonie ihrer Seele wieder zur Einheit zu bringen. An eine Wiederherstellung des inneren Friedens in dieser Welt glaubte sie nicht mehr.“ „Wenn es ein Martyrium der Seele im Kampf mit den Geistern der Finsternis gibt, ein verzweifelter Ringen im eigenen Selbst um die letzte religiöse Existenz, so ist meine Frau eine solche Martyrin gewesen. In ihr hat sich der moderne Mensch zu der unerbittlichen Wahrheit des Satzes durchgerungen,

daß es ‚furchtbar ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen‘“ (24). Nachdem er lange ratlos vor der unergründlichen Tiefe dieser Krankheit gestanden hatte, zumal das Religiöse in ihm völlig erstarben schien, erfährt er, daß es Menschen gibt, „die allen Ernstes das Bedürfnis in sich zu spüren schienen, ihre Sünden zu bekennen, und das erschütterte mich ... ich konnte mir plötzlich vorstellen, daß es verdrängte Bezirke der Seele geben möge, die wohl dadurch entstanden wären, daß ein Mensch in sich hinein bis ins letzte vereinsamt war, weil er die Verbindung verlor zur lebendigen wahren Gemeinschaft. In der Sündenvergebung würde wohl aber eine Brücke geschlagen von Mensch zu Mensch durch das überrationale Dasein eines Priesters“ (25)².

An diesem Beispiel wird die Erlösungsbedürftigkeit des modernen Menschen sichtbar, der erst sehen lernen muß, daß der Grund seines inneren Unfriedens die Sünde ist, der weiterhin der Heilung von seiner personalen Erkrankung bedarf. Wie naiv erscheint hier der Rat manches Psychotherapeuten an den Schuldkranken, er solle das Vergangene lassen und von nun an schuldfrei leben! Dieser Rat gleicht aufs Haar dem andern, den ein Arzt dem körperlich Kranken gibt: Lebe von jetzt ab gesund! Gesund leben können, setzt schon bestehende Gesundheit voraus. Sie muß erst durch den Heilungsprozeß geschaffen werden.

Vom Boden einer umfassenden Kenntnis der Ergebnisse der modernen Natur- und Geisteswissenschaften hat der Münchener Philosoph Aloys Wenzl³ jüngst den Versuch einer Metaphysik unternommen, die der Sinnerfülltheit des Seins nachgeht, begonnen beim physikalischen Geschehen, das sich nach heutiger Schau keineswegs mehr dem primitiven mechanistischen Schema von Stoß und Widerstoß fügt, über das Werden des Lebewesens, das entelechial gelenkt erscheint, bis zur überindividuellen Ordnung der Lebensharmonien und der Geistesentwicklung des Menschen. Offen für die ganze Wirklichkeit stößt er dabei auf einen Riß, der durch den ganzen Kosmos geht, „jenes erschreckende Mißverhältnis von sinnerfülltem und sinnlerem Sein“, das nicht nur im Menschenleben, sondern schon in der untermenschlichen Natur aufzuweisen ist. „Kein flacher Optimismus kann an der Erfülltheit der Welt mit Leid und Übel vorübergehen, so wenig ein eigensinniger Pessimismus ihre Erfülltheit mit Glück und Wert leugnen kann. ... Wer die bohrende Sorge, die lähmende Angst, das quälende hilflose Mitleid kennen gelernt hat, die Vernichtung mühsam errichteter Lebenswerke, die Ohnmacht gegenüber dem Schicksal,

² Theodor Bogler, Soldat und Mönch. Ein Bekenntnisbuch. 80 (360 S.) Köln 1937, Bachem. Geb. M 5.80. (Wir weisen empfehlend auch auf das neue Buch Boglers hin. Die Schriftleitung.)

³ Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Leipzig 1939.

die eigene und fremde Schuld, alle Vergänglichkeit und vor allem die menschliche Niedertracht und Gemeinheit — und es lernt jeder schon genug davon kennen —, der braucht keine Häufung. ... Aber die Qual liegt schon in der Natur. Keine Romantik! Die Natur ist nicht „vollkommen überall“, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, auch die schön erscheinende und wirklich schöne Natur ist voll von Leid unschuldiger Kreatur und nicht so vollkommen, wie sie scheint. Kurz, von unten bis oben steht dem Sinn und Glück, der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit in dieser Welt ein nicht minder wirklicher dunkler Hintergrund gegenüber, vor dem wir die Augen nicht verschließen können und über den wir uns wenigstens grundsätzlich Rechenschaft zu geben haben“ (115 f.).

In selbständiger Durchdringung, auch da, wo er alte Lösungen aufnimmt, geht Wenzl der uralten Menschheitsfrage nach, woher das Böse stamme, vor allem, „die Überfülle, der Widerstand und so oft das Übergewicht des Niedrigen über das Höhere, das Leid der Kreatur, die es nicht verschuldet hat und nicht überwinden kann, der zu Schwachen, der Kinder, der Tiere, das verschlechternde Leid, das raubtierhafte Leben, das von Fraß lebt, die dämonische, verschlechternde, verführende Bosheit“ (142). Mag auch die Frage nicht restlos lösbar sein, nach erneuter Durchdenkung der Antwortmöglichkeiten wird Wenzl zur christlichen Auffassung zurückgeführt. „Eine notwendige Quelle der Übel ist ... in der Selbständigkeit, in dem damit gegebenen Spielraum von Freiheit und in dem Mangel an Geist, in dem Ungeist endlicher beschränkter Wesen selbst zu suchen. Es leuchtet ein, daß mit einer Welt der Vielheit von Wesen und endlicher Sicht, beschränkten Inhalts, eigenen Willens die Möglichkeit zur Disharmonie mitgesetzt ist und daß eine laufende und zwingende Führung ihr Dasein wieder aufheben würde. Es leuchtet ein, daß in der Selbstbezogenheit, die mit der Selbständigkeit gegeben ist, daß in der Beschränktheit des Horizontes des Wissens und Wollens, in dieser eigentlichen Borniertheit, der das Du zum Es wird, daß in dem Nicht-wissen und darum Nicht-berücksichtigen des Anderen, Fremden eine Loslösung von der Allbezogenheit liegt, die die eine Quelle des Übels wird. Aber es hat den Anschein, daß neben dieser Quelle eine zweite und die ergiebigste jene Gier des nicht mehr gebändigten Geistes ist, die skrupellos und um jeden Preis ohne Rücksicht auf den Wert die Verwirklichung aller Möglichkeiten endlicher Lust und eigener Macht will, jene eigentliche Loslösung von der Wertgebundenheit und Gottbezogenheit, die man nicht mehr einfach als Verselbständigung, sondern treffender als Abfall von Gott bezeichnet, die gegen den Willen Gottes gerichtet ist“ (142 f.).

Nachdem so Wenzl die Quelle des Übels der Welt in dem Abfall des Geschöpfes vom Schöpfer aufgedeckt hat, gelingt es ihm auch, ein neues Verständnis für die „Erbsünde“ zu gewinnen, zumal er den Menschen keineswegs mehr individualistisch vereinzelt sieht, sondern seine biologische und geistige Einbezogenheit in eine umfassendere Ordnung in dem induktiven Teil seiner Metaphysik eingehend dargetan hat. „Das Christentum nennt den Abfall von Gott Erbsünde. ... Wenn man den Gedanken in die natürliche Sprache von heute übersetzt, so sagt er zunächst, was nicht bestreitbar und dem Denken gerade unserer Zeit besonders vertraut ist: Daß der Mensch, wie er unverdientermaßen die Erbanlagen zum Guten in sich trägt, so auch unverschuldetermaßen die Erbanlage zum Bösen und zur Schuld, und zwar nicht dieser oder jener Mensch, der besonders erblich belastet ist, Träger einer besonders unglücklichen Erbmasse ist, sondern daß jeder Mensch in der Gefahr steht, der Trägheit und Schwäche, der Selbstsucht und Gier, dem Hochmut und Haß zu verfallen, daß jeder den Keim zu diesen Ursünden in sich trägt, und zwar nicht nur als Möglichkeit auf Grund seiner Bindung als Naturwesen an seine Triebwelt, sondern — und damit erst erfolgt die Wendung vom Psychologischen ins Metaphysische — auf Grund der Rückwirkung der ganzen menschlichen ‚Vergangenheit‘, in die der Mensch seelisch eingebettet bleibt, auf Grund schon der Entscheidung, die mit dem und in dem ‚ersten Menschen‘, d. h. mit der Verselbständigung des Willens zum Menschen sich vollzog: Mit dem Menschen ist die Stufe erreicht, auf der eine bewußte und freie Beziehung zu Gott möglich und gefordert wird; die wesenhaft menschliche Schuld, die Loslösung des frei gewordenen Geistes von Gott, die Nicht-Anerkennung der Bindung an ihn, die Sünde des Geistes wider den Gott also, des endlichen Geistes, der zugleich dem unendlichen gleich und doch nicht gebunden, sondern schrankenlos sein will, der frei auch von Gott sein will, das ist im eigentlichen Sinn mit der Erbsünde gemeint, die dem Willen zum Menschen die Richtung gibt, die vom Gattungswillen zum Menschen ‚im Gedächtnis‘ bewahrt wird als Haltung und Einstellung, und die den Weg einleitet, der von Gott wegführt und den haltlos gewordenen Geist schwach macht gegen die Gefahren, die ihm drohen. Der Mensch als Einzelwesen trägt diesen Gattungswillen als Erbschaft in sich“ (177 f.). Es geht hier nicht darum, ob der Theologe die Erbsünde in der gleichen Weise definieren wird, sondern darum, daß die Wirklichkeit der Erbsünde schon vom Boden des Philosophen aus neu entdeckt ist. Von da aus gewinnt die Erlösungsfrage auch wieder ihren Sinn. Vermag der Mensch aus eigener Kraft sich Gott wieder zu nähern, zu dem die innere

Wesensunruhe ihn immer wieder zurücktreibt, oder muß von Gott her die Beziehung zum Menschen neu aufgenommen werden? Hier setzt das Christentum ein.

Nietzsche war es, der sich gegen die Erlösungslehre des Christentums wandte in überlauten, gellen Rufen, die noch heute in den Ohren der Menschen nachhallen. Das Christentum soll den Zwiespalt zwischen Natur und Geist, die krankhafte Zerreißung des Menschen durch die „Sünde“ erst „geschaffen“ haben, um den Menschen immer heilungsbedürftig zu halten und dadurch seine Macht über die Menschengemüter zu sichern. Christentum ist für Nietzsche die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, der ganzen inneren Welt so gut wie der äußeren. Es schuf aus sich einen Gegensatzbegriff zu allem Natürlichen; es schuf den Geist, die Religion, die Sünde und so den Widerspruch zu allen Naturwerten. Der Priester hat den Zufall um seine Unschuld gebracht, das Unglück mit dem Begriff „Sünde“ beschmutzt, das leibliche Übelbefinden mit dem Gewissenswurm vergiftet. Der Priester lebt von der „Sünde“; er hat noch nötig, daß gesündigt wird.

Wir wollen hier absehen von der Geistfeindlichkeit, die diesen Ansichten Nietzsches zu Grunde liegt und über die wir hier schon früher gesprochen haben⁴. Mit der Sünde muß Nietzsche auch die „Reue“ ablehnen. Sie ist ihm nichts anderes als der nach innen gewandte Rache-Instinkt des Menschen. Der Mensch braucht immer einen Gegner, mit dem er kämpft. Wenn ihm die Zivilisation den äußeren Gegner genommen hat, die Blutrache verbietet, dann wendet sich der Instinkt gegen das eigene Innere und zerfleischt es. Wie hilflos im Grund diese Ansicht ist, steht im Zarathustra selbst.

Eines Tages wird Zarathustra von Krüppeln und Bettlern umringt, die ihn auffordern, seine Lehre wahr zu machen (VI 203 ff.). „Blinde kannst du heilen und Lahme laufen machen; und dem, der zuviel hinter sich hat, könntest du wohl auch ein wenig abnehmen: — das, meine ich, wäre die rechte Art, die Krüppel an Zarathustra glauben zu machen!“ Hier ist es Zarathustra, der die Gebrechen in seltsam sophistischer Weise zu Scheinwerten umlügt, versucht, den Krüppeln klarzumachen, daß ihre Gebrechen tatsächlich doch ihre Stärken seien. Hier tut Zarathustra eben das, was er dem Christentum vorwirft. Am hilflosesten aber ist Zarathustra da, wo es gilt, dem ein wenig abzunehmen, der zuviel hinter sich hat, den Menschen von dem Fluch der bösen Tat zu befreien, die fortzeugend Böses muß gebären, wie Schiller sagt. Hier kennt er nicht die befreiende Tat der Reue, die die drückenden Fesseln der Schuldlast sprengt und dem Menschen einen neuen Lebens-

anfang ermöglicht. Nur eins bleibt Zarathustra: die ohnmächtige Wut der Rache, die sich am Vergangenen rächen möchte und doch nicht kann. „Die Vergangenen zu erlösen und alles ‚es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ — das hieß mir erst Erlösung! Wille — so heißt der Befreier und Freudenbringer: also lehrte ich euch, meine Freunde! Aber nun lernst dies hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener. Wollen befreit: aber wie heißt das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt? ‚Es war‘: also heißt des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen das, was getan ist, — ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. Nicht zurück kann der Wille wollen; daß er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, — das ist des Willens einsamste Trübsal. Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, daß es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte? Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim.“ Nirgendwo ist die Hilflosigkeit der Weltanschauung Nietzsches deutlicher als in dieser Rede zu den Krüppeln, in der schließlich Zarathustra plötzlich innehält „und ganz einem solchen gleichsah, der auf das äußerste erschrickt“.

Nicht ohnmächtig steht der Mensch in dem Strom des Geschehens, der von der Gegenwart über den gegenwärtigen Augenblick in die Zukunft rinnt. Schuld braucht in unserm Leben nicht weiterzuwirken, wie ein fallender Stein nicht aufzuhalten ist. Der sinnlose Stoß des Unabänderlichen, der in der unbereuten Schuld liegt, kann vom Menschen aufgefangen werden. Es geschieht in der Reue. Zwar ist das Vergangene geschehen und kann als solches nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Aber die historische Tat ist in ihrer Wertnachwirkung in unsere freie Hand gelegt, sie ist an sich noch unfertig und erlösbar. In der Erinnerung tritt sie vor das Ich. „Ich“ nehme dazu Stellung. „Ich“ kann sie erneut innerlich bejahen, so daß sie in meinem Wesen verfestigt weiterwirkt, oder „ich“ kann sie als unwertig aus meinem Wesen ausstoßen, mich von ihr abwenden und ihre Nachwirkung dadurch aufheben oder mindestens abschwächen.

Frei werden von „der fortstoßenden und dahinkeißenden Stromkraft der Schuld und des Bösen im vergangenen Leben, frei von dem vor der Reue bestehenden eisernen Zusammenhang der Wirksamkeit, der immer neue Schuld aus der alten hervortreibt und so den Schulddruck lawinenartig anwachsen läßt“, kann der Mensch lediglich dadurch, daß das freibewußte Ich sich dagegen aufbäumt, in einem operativen Eingriff den Unwert ausschneidet und eine werthöhere Stufe erklimmt. Dadurch wird der Lebensnerv der Schuld getroffen, ein „jungfräulicher Anfang einer neuen Lebens-

⁴ Vgl. diese Zeitschrift 134 (1938) 281—295.

reihe“ ermöglicht. „Junge, noch schuldfreie Kräfte schlafen in der Seele. Aber sie sind gehemmt, ja wie erstickt durch das Gestrüpp des Schulddruckes, der sich während des Lebens in ihr angesammelt und verdichtet hat. Reißet aber das Gestrüpp aus, und jene Kräfte werden von selbst emporsteigen“ (Scheler, Vom Ewigen im Menschen).

Die Reue ist ein Akt des geistigen Ichzentrums, das eine Wertumstellung tätigt. Da schuldhaftes Handeln eigene Taten sind, ist die Schuld gleichsam ein Teil des Selbst geworden; der Stolz sucht sie zu rechtfertigen und ist nicht gewillt, sich vor sich selbst, noch viel weniger vor andern preiszugeben. So erhält die falsch verstandene Angst vor dem eigenen Unwert eine starke Verdrängungskraft. Reue überwindet die Verdrängung des natürlichen Stolzes, der die Augen krampfhaft vor der Schuld schließt, überwindet die Scham, die die zum Geständnis sich öffnenden Lippen wieder schließt, ehe das entscheidende Wort gesprochen.

Da die Schuld ein Austreten aus dem Gefüge der objektiven Ordnung ist, in die der Mensch eingegliedert ist, ist sie nicht etwas ganz Privates, das er in sich einschließen kann, als ob es sonst niemand angehe. Vielmehr ist ihr das Merkmal des ontischen Bekanntseins eigen. So ist Kain davon überzeugt, daß jeder ihm seine Schuld ansieht; so ist das Kind nach der ersten Untat davon überzeugt, daß jeder ihm die Schuld vom Gesicht lesen kann. Dem ontischen Bekanntsein der Schuld, die das böse Gewissen anzeigt, entspricht deshalb psychologisch notwendig das Bekennen. Soll dem Menschen eine endgültige Befreiung von der Schuld möglich sein, dann genügt nicht die private Reue. Sie fügt noch nicht restlos in die gestörte Ordnung wieder ein. Hinzukommen muß — drastisch gesagt — das Ausbrechen des Giftes. Eine Bestätigung erfährt diese Einsicht durch die Religionsgeschichte, die Belege für Sündenbekenntnisse bei den Primitiven, den alt-amerikanischen Kulturvölkern, in Japan und China, im Buddhismus, Dschainismus, Brahmanismus, in Ägypten, Babylonien, Israel, Arabien, Syrien, bei den Hettitern und in Griechenland gesammelt hat⁵.

In der Gegenwart ringt ein neues Geschlecht um eine neue Begegnung mit dem Herrn und seiner Botschaft, um eine neue Sinnfüllung der alten Begriffe von „Sünde“ und „Erlösung“, sucht von der Unedllichkeit eines widerlichen Armensünderpathos loszukommen, ernst zu machen mit der „Sünde“ und die Seligkeit wieder zu erfahren, die das Herrenwort auslöste: „Geh hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben!“ Zeugnis davon legt ab die Schrift von Albrecht Schönherr, Pastor

⁵ Vgl. A. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*. 3 Bde. (Bologna 1929 ff.), und E. Walter, *Das Siegel der Versöhnung* (Freiburg 1938).

in der Uckermark: „Lutherische Privatbeichte.“⁶ Sie ist geschrieben aus dem Bewußtsein der Notwendigkeit, „die christlichen Grundbegriffe ‚Sünde‘ und ‚Gnade‘, ‚Buße‘ und ‚Rechtfertigung‘ aus ihrem ‚musealen‘ Dasein zu befreien und zum Gegenstand lebendigen Bekenkens zu machen“ (3). Die historische Besinnung auf die „reformatorischen Väter“ ergibt, daß diese „in der Übung der Beichte ein Kennzeichen dafür gesehen haben, ob es einer Kirche mit Sünde und Gnade wirklich ernst ist“. Luther selbst war in seinem verzweifelte religiösen Ringen die Beicht Trost und Halt gewesen, deshalb kann und will er sie später auch nicht missen. „Ich weyß was trost und sterke sie mir gegeben hat: es weiß niemants was sie vormag denn wer mit dem teuffel oft und vil gefochten hat. Ja ich were langst vom teuffel erwürgt, wenn mich nit die beichte erhalten hett.“ „Wenn ich zur Beichte vermane, so thue ich nichts anders denn das ich vermane ein Christen zu sein; wenn ich dich dahyn bringe, so habe ich dich auch wol zur beicht gebracht“, so heißt es im Großen Katechismus (3). „Die heymliche beycht acht ich wie die Junpferschaft und keuschheyt, eyn sehr kostlich heylsam ding“ (7). „Ja lieber solt mir sein des Bapsttums Tiranney ... denn das die Beicht solt von den Christen genommen werden, denn sie ist der Christen erste, nötigste und nützlichste Schule, darinnen sie lernen, gottes wort und jren glauben verstehen und uben, Welches sie nicht so gewaltig thun jnn öffentlichen lectionen und predigten“ (21). „O wenn wyr wisten, was straff solch willige scham rodt fur keme, und wie gnedigen got sie machet, das der mensch yhm tzu ehren sich selb so vornichtet und demutiget, wyr wurden die beycht auß der erden graben und ubir tausend meyl holen: die gantz schrift betzeugt, wie got den demutigen gnedig und holt ist“ (31).

Die geschichtliche Entwicklung aber ging andere Wege, als sie in Luthers Absicht lagen. In Wittenberg schaffte Karlstadt 1522 die Beichte ab, ja erklärte, die Beichte vor dem Sakramentempfang geradezu als schädlich. Für Luther war dieses Vorgehen kein Grund zu reiner Freude; er fürchtete für die Würde des Sakramentes. Er führte wieder eine Vorbereitung auf das Abendmahl ein, und zwar eine doppelte: Glaubensbekenntnis und Privatbeichte. Eine ideale Institution einer Beichte an den „Bruder“ in einer demokratischen Kirche schwebte ihm vor, aber der Massegeist, der „Herr Omnes“, ist nicht der ideale „Bruder in Christo“, sondern der immer nach unten tendierende, ins Alltägliche, Banausische, Formelhafte abgleitende Mensch. So wurde aus der Beichte in der Orthodoxie „ein seelsorgerliches Zwangsgebilde“ (19). Bezeichnend ist, daß der lutherischen Privatbeichte

⁶ Göttingen 1938.

vom Pietismus der Todesstoß versetzt wurde. Nicht Verflachung und Gleichgültigkeit also haben sie langsam außer Gebrauch gebracht, sondern ein neues lebendiges Gefühl für Frömmigkeit lehnte sie ab, weil sie ins Unechte abgeglitten war.

Wenn heute nun um eine Erneuerung der Beichte gerungen wird in dem Bewußtsein, daß schließlich das Christentum mit ihr steht und fällt, sollten da nicht einmal jene seit Jahrhunderten zwischen der alten katholischen Kirche und den reformierten

Abzweigungen erstarrten Vorurteile verflüssigt werden und nicht auch eine ernsthaft sachliche Frage möglich sein, ob nicht von da, wo die christliche Beichte noch lebendig besteht und trotz aller Vermenschlichung, die nun einmal das Göttliche immer wieder in der irdischen Enge erfährt, einen unermeßlichen Segensstrom ergießt, eine Wiederbelebung geschehen könnte? Ob nicht so der Friede Christi auch den friedlos zerrissenen Menschen der Gegenwart heilen könnte?

GÖTTLICHES SCHICKSAL: PAUL ERNST

Von Erich Przywara S. J.

Das kleine Büchlein, das Paul Ernst über seine Heimat, den Harz (um Klaustal), geschrieben hat (Stuttgart 1907), enthält zugleich die Grundmotive seines Werks. Es „sind ... die Sagen hier düster und grimmig ... so weit, daß der Brocken selbst als Werk von Gegnern Gottes dargestellt wird, welche die Steine und Felsen aufeinander bauten, um den Himmel zu stürmen“ (15). Andererseits aber ist es die „Waldeinsamkeit“: „als sei ich eins mit dem Wald und gehöre zu dem Boden, wie die andern Bäume, die aus ihm gewachsen waren. Da war Ruhe und eine unendliche Harmonie, und alles war schön, nichts Zufälliges war, sondern alles war notwendig, und die Schönheit war Güte und Zufriedenheit“ (51f.), — aber mit dem Ausblick in die „alte Furchtbarkeit“ der „Naturgewalten“ (60), wie etwa in einem „Schneebruch“ im „Krachen, Ächzen und Splittern der Stämme“ und „Heulen und Sausen des Windes“ und „dumpfen Stürzen der zentnerschweren Schneemassen“ (61). So gibt „der Blick vom Brocken ... bei klarem Wetter“ wohl „ein Gefühl der Weite und Freiheit in die Seele, eine Lust zu fliegen und zu herrschen, eine Ungebundenheit und Leichtigkeit“. Aber im Nebel „wirbelt und brodelte es, zieht und flattert es, ballt sich und türmt sich ... Die Wolken fliehen eilfertig wie ein geschlagenes Heer; aber wieder verfolgt von neuen Geschieben, Ballen, Mächten und treibenden Zügen. Und nichts scheint spielerisch bei diesen Bewegungen, alles ist Leidenschaft, Ernst, Sehnsucht, Verlangen, Haß, und düstere furchtbare Schwermut“ (88f.).

*

Dem entsprechend schreitet die Reihe der Romane¹ von Paul Ernst von der Geschlossenheit der Harz-Landschaft in die verführerischste Vision der Klarheit und Helle des Südens, aber im bleibenden

Zwiespalt zwischen Harz und Süden (wie die „Selige Insel“ 1909 ihn in ein Symbol faßt), und darum hinein in ein Wanderertum, vor dem sowohl der Traum einer neuen Heimat „in der neuen Welt“ steht (in der „Seligen Insel“) wie der ruhelose Kampf in einer alten Welt der Meere der Großstadt (in „Grün aus Trümmern“ 1933, und dem „Unvollendeten, letzten Roman“ 1935). Graf Heinrich, in der „Seligen Insel“, sieht die Welt vor sich „wie eine kristallene Kugel, in deren Raum unendlich viele Räder sich bewegten und ineinandergriffen durch Kämme, Zähne und Ketten, und er war ganz gewiß, daß diese Bewegung außerordentlich sicher und ungestört vor sich ging, und überhaupt keinerlei Irrung oder Wirrnis war da möglich“. Aber hierbei „ergriff ihn ein ... Entsetzen, denn es war ihm, als ... sei da nichts als sein Gehirn, in dem geschehe etwas, das aber sei tief gleichgültig; denn auch die kristallene Kugel mit dem Räderwerk in ihrem Raume war ganz tief gleichgültig“ (Drei kleine Romane 19f.). — Das wird Symbol für die letzte Stimmung in allen Romanen, die in einer ruhigen Unbeteiligung ihre Handlung entwickeln und doch auf ihrem Grund die „düstere, furchtbare Schwermut“ des Harz tragen. Graf Heinrich und Sidonie denken: „Das Glück ist Ruhe und Erinnerung an den Sturm, Wunschlosigkeit, und vielleicht ist es Entsagung“ (Drei kleine Romane 41). Steinbeißer in der „Saat auf Hoffnung“ (1915) erklärt seine Sachlichkeit mit seiner Verzweiflung: „Ich bin meinen Weg gegangen und habe getan, was mir richtig schien, ohne auf Lob und Tadel zu achten, ohne an mich zu denken oder an andere, ohne an Glück zu denken oder an Leid. Ich bin diesem Lande wie der Regen gewesen, der niederfällt auf alle Äcker, und Frucht hervorbringt für alle Menschen, ob sie gut sind oder nicht gut; ich muß sie nur so haben, daß sie auch säen und ernten. Und das hätte ich nicht gekonnt, wenn ich nicht verzweifelt gewesen wäre“ (90). Aber Aug in Aug dazu steht die Deutung Maries (in „Grün aus Trümmern“ 1933), die sie mitten im Chaos ihrem Vater gibt: „Dein Leben war eingerichtet auf einen bestehenden Zustand,

¹ Der schmale Weg zum Glück, München 1918; Drei kleine Romane (Die selige Insel, Schatz im Morgenbrotstal, Grün aus Trümmern), ebd. 1933; Saat und Hoffnung, ebd. 1928; Das Glück von Lautental, ebd. 1933; Der unvollendete, letzte Roman, Chemnitz 1935.